

Zofia Sajdek

Z DZIEJÓW BOŻEJ NIEMOCY

I

Z Katechizmu Kościoła Katolickiego, z artykułu *Tajemnica pozornej niemocy Boga*, możemy się dowiedzieć, iż w zmartwychwstaniu Chrystusa wszechmoc została ostatecznie objawiona, a zło zwyciężone¹. Gdy potraktujemy to stwierdzenie dosłownie, wówczas trudno nie zauważyć, iż doświadczenie codziennego życia wydaje się stać doń w drastycznej opozycji. Same okrucieństwa dwudziestowiecznej Europy² wydają się pozwalać na ponowne postawienie klasycznego problemu: skoro istnieje dobry i wszechmocny Bóg, skąd zło? W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie pozostaje już tylko zrezygnować z Bożej zrozumiałości, przyznając Tajemnicy autonomiczną przestrzeń w racjonalnym dyskursie. Zło jako to, czego, przynajmniej *prima facie*, być nie powinno, stanowi element wymykający się rozumowi, niejako wyłom w uporządkowanym świecie.

Oczywiście w celu zapalenia owej luki możemy powoływać się na koncepcję wolnej woli, która wymaga od Boga dopuszczenia zła w świecie, albo wskazać na wartość cierpienia (choćaby wychowawczą). Można też interpretować zło jako konsekwencję grzechu czy też twierdzić, że nie ma ono substancjalnego bytu tudzież zawsze rodzi większe dobro. Takie opcje

¹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994 (KKK 272).

² Autorka powołuje się właśnie na ten czas i miejsce nie ze względu na (jak się obiegowo głosi) szczególne nasycenie okrucieństwa, jakie wówczas rzekomo miało miejsce. Kluczowa jest reakcja: zaangażowanie racjonalne i emocjonalne, a przede wszystkim sprzeciw w obliczu tego, co dotyczyło bezpośrednio naszych rodziców i dziadków.

są niezmiernie liczne, wszystkie mniej lub bardziej spójne, usprawiedliwiają Boga w jakimś stopniu. Ponadto inaczej rozwiązanie kwestii zła zarysowuje się dla chrześcijan spoza Kościoła katolickiego, inaczej dla przedstawicieli innych religii, jeszcze inaczej dla ateistów. W każdym przypadku pojawia się inna teodycea lub jej pochodna; usprawiedliwienie Boga lub człowieka, a także człowieczeństwa.

II

*We all died in Auschwitz, yet our faith survived.
We knew that to repudiate God would be to continue the holocaust³.*

Abraham Heschel

Niektóre postacie zła wymykają się prostym racjonalizacjom. Przykładowo żydowskie pytanie o teodyceę, stawiane współcześnie przede wszystkim w kontekście Holokaustu, niewątpliwie należy do najtrudniejszych. Jeśli uznamy, że *Shoah* było po prostu jednym z wielu nieszczęść, które dotknęły ludzkość, to biorąc pod uwagę „tylko” śmierć i cierpienie, jakie miały miejsce w hitlerowskich obozach, w rzeczy samej można je „usprawiedliwiać” na przykład większym dobrem, jakie miało możliwość wzrosnąć na tym gruncie: obozy niekiedy stanowiły przestrzeń okazywania heroicznej miłości. Atoli *novum*, jakie dla żydowskiej teologii niosą ze sobą te wydarzenia, nie wynika z ich skali (dla problemu teodycei nie ma znaczenia, kto spowodował śmierć większej ilości ludzi, Stalin czy Hitler), lecz z interpretowania Holokaustu jako zerwania umowy z Bogiem, który miał chronić swój lud, tutaj, w tym świecie. Zestawiając Boga Starego Testamentu i „Boga Auschwitz” zauważa się, że Stwórca nigdy nie wydawał się bardziej obecny i wszechmocny niż starotestamentowy *Adonai* oraz że nigdy Żydzi nie doświadczyli takiego opuszczenia przez Boga i Jego niemocy jak podczas zagłady. Jak pisał Hans Jonas:

³ A. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity*, cyt. za: http://muse.jhu.edu/journals/modern_judaism/summary/v019/19.3faierstein.html (dostęp: 3 XI 2012).

[...] paradoks paradoksów – właśnie pradowny lud przymierza, w które niemal nikt z zabójców, a nawet ofiar, już nie wierzył, właśnie ten i żaden inny, szaleństwo rasizmu upatrzyło sobie do unicestwienia: straszliwe odwrócenie wybrania w przekleństwo, które szczydziło z wszelkiej sensowności⁴.

A więc można było nie wierzyć w przymierze, w jego aktualność, w jego wagę, traktować je niepoważnie – tak długo, póki nie zostało złamane. Bóg nie tylko dopuścił do Holokaustu, bezsensownego zła i cierpienia na ogromną skalę. Jak twierdzi Jonas, Bóg go także spowodował, bo to On wybrał Swoją lud, pozwolił mu przetrwać, gromadził Żydów przez wieki, by nie stracili swojej tożsamości – tej, która stała się pretekstem ofiary całopalnej.

Jednakże już starotestamentowy Hiob jasno deklarował: „choćby mnie zabił Wszechmocny, ufam” (13, 15). Co się stało w narodzie żydowskim z tym zaufaniem? Czyżby miało jednak swoje granice? Paschalna pieśń *Dayenu* głosi, iż nawet gdyby Bóg, po otwarciu morza podczas ucieczki Żydów z Egiptu, zamknął je z powrotem, nie doprowadzając Narodu Wybranego na suchy ląd; nawet gdyby po wyprowadzeniu Izraelitów na pustynię pozwolił im zginąć z głodu; nawet gdyby nigdy nie doprowadził ich do Ziemi Obiecanej – nawet wtedy Żydzi byłiby zadowoleni, nawet wtedy chwaliliby Pana. Czy nie byłby to akt radykalnego wyrzeczenia się rozumu? Lub przynajmniej odebrania mu prawa głosu? Jak w przypadku Izaaka, który, jak głosi przypowieść *akeda*, zorientowawszy się, że ma być złożony w ofierze, miał błagać o litość lub chociaż uzasadnienie swojej sytuacji, prosi ojca, żeby go związał, aby zbędnym oporem nie utrudniać tego, co stać się musi.

Brak ciekawości ze strony Izaaka można wyjaśnić także tym, że Bóg Tory zawsze ostatecznie okazywał się (w jakimś stopniu) zrozumiały. To nie jest władca, który rządzi z ukrycia, lecz *El Sabaoth*, Pan Zastępów, który wkracza w historię z hukiem roztępującego się morza, z krzykiem ginących Kanańczyków, z płaczem egipskich matek, którym odebrano pierworodnych synów. Stąd rozwiązanie Jonasa: Bóg nie może być zarazem wszechmocny, dobry i zrozumiały, a ponieważ żydowski Bóg niewątpliwie się objawiał, a nie chcemy odmawiać Mu dobroci, zatem – należy zrezygnować z wszechmocy. Nie jest to pomysł nowy. Zgodnie z kabałą luriańską, Bóg, stwarzając świat, musiał dokonać radykalnej kenozy: zrobić miejsce najpierw

⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Znak, Kraków 2003, s. 33.

dla świata nieożywionego, a w końcu dla ludzkiej wolności; a więc ograniczyć swoją wszechmoc; tak, jak później ustąpił Izaak, tworząc przestrzeń dla ukazania się Bożego zamysłu. Jonas jedynie radykalizuje tę myśl: Bóg wycofał się do końca, nie zostawił nic z mocy dla siebie, by człowiek mógł być w pełni wolny. To obraz świata, w którym mogło wydarzyć się Auschwitz, bo Bóg nie miał już mocy nad bytem. Tak oto cała odpowiedzialność przerzucona została na barki człowieka.

Jakkolwiek kuszące wydawałoby się przystać na podobne rozwiązanie, pozostaje pewien niepokój: widzimy, że to nie jest Bóg, jakiego znamy z kart Starego Testamentu. Ponadto jeśli nawet uznamy *Shoah* za ostateczne przypieczętowanie nieobecności Boga w historii Narodu Wybranego, to wprost ciśnie się na usta proste pytanie: po co w ogóle o tym mówić? Skoro kochająca kobieta, miast opowiadać o niemocy swojego oblubieńca, sama przymyka oczy na ten fakt, to dlaczego my nie postępujemy w ten sposób wobec Boga pozbawionego mocy? Dlaczego nie śpiewamy paschalnych pieśni, wychwalających Pana na przykład słowami (parafrazując): „nawet jeśli Holokaust znowu będzie miał miejsce, a moje dzieci będą mordowane na moich oczach, my będziemy zadowoleni, my będziemy Cię chwalić”? Wszak przyzwoleństwo, by tytułarny *Adonai* nadal wierzył w swoją siłę, w Boski status, stanowiłoby niezaprzeczalny znak szacunku do Boga, umiłowania teistycznej wizji świata, a nawet niewzruszonej wiary pokładanej w przymierze. Zawsze pozostaje możliwość wyboru takiej opcji, bo czy może istnieć empiryczna przesłanka, jednoznacznie przekreślająca obecność Bożego zamysłu w świecie?

Prześledźmy klasyczną argumentację: gdyby Tora głosiła prawdę o Bogu, to nie byłoby Holokaustu (bo Bóg Starego Testamentu troszczy się o swój lud, zawiera z nim przymierze *etc.*); a ponieważ – jak wiemy – *Shoah* miało miejsce, zatem to, co zostało zapisane w Torze, nie może być prawdą. W ten prosty sposób przymierze może wydać się oszustwem. Zdaniem Irvinga Greenberga⁵, amerykańskiego rabina, choć z początku Bóg ukazywał się jako wszechmogący, to w historii żydowskiej stopniowo się wycofywał. Nieustannie wzrastała intensywność Jego milczenia, aż do momentu, kiedy lud wybrany osiągnął w relacji z Nim status partnera nadrzędnego. Tak

⁵ Zob. I. Greenberg, *The Third Great Cycle in Jewish History*, National Jewish Resource Center, Nowy Jork 1981, s. 23 i n.

oto Bóg stracił swoją pozycję, a obecnie nie może już niczego wymagać. Po pierwsze, ponieważ złamał warunki przymierza, po drugie zaś, gdyż stracił możliwość egzekwowania prawa – nie ma jak karać i czym straszyć, bo to, co najgorsze, już się wydarzyło. Bóg ukazuje swoją słabość, gdy nie interweniuje, daje do zrozumienia, by ludzie sami wzięli odpowiedzialność za powstrzymanie zagłady. Przymierze odtąd jest dobrowolne, co oznacza, że Żydzi (członkowie narodu) po Holokauście są zwolnieni z obowiązku bycia żydami (wyznawcami judaizmu). Umowa została zerwana, bo wymaga no więcej, niż pierwotnie stanowiła: wyniszczenia ze względu na wybranie.

Takie jednostronne ujmowanie historii Izraela można zrównoważyć spostrzeżeniem, że Bogu na długo przed Holokaustem niejednokrotnie zdarzało się opuszczać swój lud – wydarzenia Starego Testamentu dalekie są od sielankowej wizji nieustającej troskliwej obecności. W Księdze Izajasza (54, 6–8a) czytamy:

Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgębioną na duchu, wezwał cię Pan. I jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg: Na krótką chwilę porzuciłem ciebie [...]. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze [...].

Jeszcze dobitniej pobrzmiewają słowa (10, 3a):

Lecz co zrobicie w dzień kary, kiedy zagłada [shoah] nadejdzie z dala?

Dalej z Księgi Przysłów (1, 26–28):

[...] ja waszą klęskę wyszydę, zadrwię sobie z waszej bojaźni, gdy bojaźń nadciągnie jak burza, a wasza zagłada jak wicher, gdy spotka was ucisk i boleść. Wtedy będą mnie prosić – lecz ja nie odpowiem, i szukać – lecz mnie nie znajdą.

Jak widać, najsroższe zarzuty wobec Stwórcy formułuje On sam, *explicite*, a co ważniejsze – nie szuka żadnego usprawiedliwienia.

Ponadto – jeszcze gwoi usprawiedliwienia – nie należy zapominać, że Naród Wybrany, wkrótce po ofierze całopalnej, został „obdarowany” nową Ziemią Izrael (podobnie: Hiob po wszystkich niedolach otrzymał nową rodzinę, majątek i zdrowie); argumentuje się, co budzi zrozumiałe

kontrowersje, że Bóg musiał wycofać się do reszty, aby Żydzi przejęli odpowiedzialność za własne losy i znaleźli w sobie siłę do zjednoczenia. Co więcej, choć można rozumieć *Shoah* jako świadectwo Bożej niemocy, to równie dobrze fakt, że naród żydowski ostatecznie przetrwał Holokaust, świadczy na korzyść tezy przeciwnej: o Bożej wszechmocy. Zatem możemy przedstawić rozumowanie przeciwne do tego, którego wnioskiem była fałszywość starotestamentowych tez na temat Boga: gdyby Tora nie głosiła prawdy o Bogu, to historia żydowska skończyłaby się wraz z Holokaustem; a skoro tak się nie stało, zatem *Adonai*, Pan Zastępów, z którym Jego lud zawarł przymierze, musi istnieć i naprawdę władać światem.

III

I jeżeli cierpienia dzieci mają dopełnić sumy cierpienia, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to [...] cała ta prawda nie jest warta takiej ceny⁶.

Iwan Karamazow

Dotychczasowa sytuacja okazała się co najmniej patowa: nawet najbardziej przełomowe dla ludzkości wydarzenia okazują się bezwartościowe przy próbach jednoznacznego obalania lub potwierdzania twierdzeń teologicznych. Czy to oznacza, że problem zła może być konkluzywnie rozstrzygany jedynie na innej drodze, na przykład – metafizycznych spekulacji? Jak zatem uporać się z codziennym, niepodważalnym doświadczeniem, że jest tak – a powinno być inaczej? Jak pisze Leszek Kołakowski:

[...] ktoś jest tak śmiały i tak dogmatycznie usztyniony, by twierdzić, że [...] nie ma czegoś takiego, jak percepcja jakości moralnych, w tym także intuicji zła, że wielowiekowe doświadczenia ludzkości [...] nie mają odniesienia do „pytania o zło”, a są zwyczajnie mnóstwem nieprzyjemnych wrażeń [...]?⁷

⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Puls, Warszawa 1993, s. 277.

⁷ L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob: Metafizyka zła i doświadczenie zła*, [w:] <http://wyborcza.pl/1,100696,2957110.html?as=2&startsz=x> (dostęp: 20 V 2012).

Wydaje się, że choć samo doświadczenie moralne jest niepodważalne, to żeby we właściwy, problemowy sposób móc pytać o zło, trzeba wejść w pewną sferę, którą nazwiemy religijną (w szerokim rozumieniu tego słowa). W innym przypadku, zamiast problemu tradycyjnej teodycei: „skoro wszechmocny Bóg jest dobry, skąd zło?”, można by przecież na poły ironicznie pytać: „skoro ludzie są dobrzy, skąd zło?”. Słowem, dlaczego pytamy o usprawiedliwienie, skoro wiemy, skąd bierze się zło? Dlaczego wydarzenie Auschwitz budzi niepokój, skoro potrafimy, mniej lub bardziej trafnie, umieścić je w ciągu przyczynowo-skutkowym?

Jednakowoż wskazanie przyczyn danego wydarzenia, uznawanego za złe, stanowi jedynie rozminięcie się z problemem. Mieszanie dwóch płaszczyzn – usprawiedliwienia i empirycznego czy historycznego wyjaśnienia – zdaje się stanowić pewien błąd natury metodologicznej. Tymczasem uznanie właściwego problemu zła wydaje się wymagać przypisania światu jakiegoś wyższego sensu czy zamysłu, który oceniamy, czyli jakiejś koncepcji (osobowego lub nie) Boga. Na tym polega wymóg rozpatrywania problemu w „przestrzeni religijnej”; jeśli naszym życiem rządzi chaos, to fakt, że świat pogrąża się w złu, nie wydaje się wart teoretycznego namysłu.

Czy to oznacza, że pytanie o zło może być stawiane wyłącznie przez teistę? Pozornie logiczne wyjaśnienie (nie tyle problemu, co samego faktu pytania) wydaje się prowadzić do wykorzystania hipotez nieporównywalnie bardziej zaangażowanych ontologicznie, niż jest to konieczne. Tymczasem w wyjaśnieniu problemu zła można ograniczyć się do świata: Bóg, który „dzieje się” w świecie, jest rozumiany przede wszystkim jako Pan historii. Można nawet przeprowadzić próbę falsyfikacji tezy o Jego litościwym panowaniu, na przykład przez wskazanie na kominy krematorium.

Przewaga negatywnych doświadczeń doprowadza jednak do pewnego przesycenia. Kiedy ze światem już nie sposób się pogodzić (ze względu na sam tylko świat), wówczas usprawiedliwienia musimy szukać „dalej”, a zatem: poza światem, w sferze transcendentnej. Metafizyka stanowi odpowiedź na potrzebę wyjaśnienia, czy też racjonalizacji; metodę dostosowania wiary w Opatrzność do niesprzyjających doświadczeń: braku faktów nasuwających na myśl sprawowanie przez Boga opieki nad światem. Poziom metafizyczny wykazuje się niewrażliwością na skalę cierpienia i grzechu, gdyż każdy fakt jest ujmowalny przez jakąś metafizyczną teodyceę. Metafizyka „wyjaśnia” zło jako takie, niezależnie od faktów – z równą łatwością

zarówno zło horrendalne, takie jak Holokaust, jak i skręcającego się z bólu robaka.

Tak więc znamy wiele wyjaśnień kwestii zła, które zdecydowaną część ludzkości zadowalają. W ramach (1) *teodycei szczegółowej* stawiamy pytanie: jak Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Pan działający w historii, władca dziejów, mógł dopuścić do masowej zagłady narodu przez siebie wybranego? Dlaczego wówczas milczał, kiedy *Shoah* miało miejsce? Dlaczego milczy dzisiaj? To w tym miejscu następuje załamanie uporządkowanej wizji świata dla Żydów. Takie zło jest *prima facie* nie tylko niezrozumiałe, ale może wydać się również całkowicie i ostatecznie irracjonalne. Atoli do tej kategorii należy przyporządkować także próby pogodzenia przymierza z Holokaustem, w rodzaju tych z nurtu syjonistycznego. W dalszej kolejności, gdy pytamy o zło jako dowolnie pojętą niedoskonałość świata stworzonego przez Boga, wówczas odpowiedzi rozgrywają się na gruncie (2) *teodycei ogólnej*. Na tej płaszczyźnie zło nadal jest ewidentnie wyjaśnialne: potrafimy przytoczyć uwzględniające fakt zła w świecie metafizyczne idee Boga (bodaj najslynniejszą stworzył Leibniz⁸), zatem, przy naddatku w postaci wiary religijnej, tak postawiony problem zła można uznać za rozwiązany.

Atoli każde wydarzenie, usprawiedliwialne na poziomie metafizycznym, może się wiązać z indywidualnym doświadczeniem, że jest tak, jak być nie powinno, niezależnie od wszelkich racjonalizacji, planów, rachunków, kalkulacji, religii, systemów, wyjaśnień i sensów. Zatem wówczas, można powiedzieć, że wyjaśnienia problemu zła szukamy wciąż poza światem, lecz nie w transcendencji, a (3) w *nicości*. W tym nurcie mieści się zaaprobowanie faktu, że Bóg nie wszystko może, a w zasadzie niczego nie może, bo Go już nie ma, a w sensie bycia terażniejszego nigdy nie było. Takie przekonanie wpisuje się w postawę zaniechania klasycznych teistycznych wyjaśnień problemu zła, pod wpływem doświadczenia, które można oddać słowami Iwana Karamazowa:

[...] wierzę, że [...] zdarzy się i objawi coś tak cennego, że starczy dla wszystkich serc, na ukojenie wszelkiego oburzenia, na odkupienie

⁸ Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

wszelkich występów ludzkich, wszystkim krwi przelanej, że starczy tego nie tylko na przebaczenie, ale nawet na usprawiedliwienie wszystkiego, co się ludziom zdarzyło. Choćby, choćby nawet tak było, jednak ja tego nie przyjmuję i nie chcę przyjąć! Choćby nawet dwie równoległe linie zetknęły się z sobą, choćbym to widział na własne oczy, zobaczę i powiem, że się zeszyły, to jednak tego nie uznam⁹.

Mowa zatem o złu, które okazuje się nieredukowalne do kategorii wyjaśnień metafizycznych (Leibniza konieczność dopuszczenia zła dla większego dobra) czy historycznych (na przykład rozumienie Holokaustu jako kary za niewierność narodu żydowskiego). Doświadczenie zła jako niewyjaśnialnego dotyczy niewyjaśnialności owego, a nie – wyznacza specyficzny rodzaj wydarzeń niepoddających się racjonalizacji. Ku nicości – miast ku transcendencji – może odsyłać zarówno zagłada narodu żydowskiego, jak i płaczące niemowlę. Chodzi zatem o zło, które nie tyle musi mnie dotyczyć, co ośobiście dotykać, poruszać.

Jest to zatem kolejna istotna płaszczyzna, na której pojawia się problem zła, prócz kwestii ogólnej (1) i szczegółowej (2): to zło niejako nicościujące (3). Nie mamy zadowalającej odpowiedzi na pytanie o sens zła, które dotyka mnie oraz ludzi, na których mi zależy. Nie znamy celu ani planu tego, co się dzieje. Zapewne znać nie możemy, skoro każda próba tematyzacji redukuje tajemnicę do problemu – najczęściej metafizycznego, czyli dylematu teodyci ogólnej, która nie dotyka tego, co dla człowieka naprawdę istotne: dlaczego ja doświadczam pustki w życiu, dlaczego płacze moje dziecko, a nie twoje; a skoro już musi cierpieć moje, czemu dzieje się to na moich oczach, dlaczego nie zginęłam pierwsza *etc.*

Podsumujmy. Gdzie można szukać wyjaśnienia problemu zła? (1) Gdy rozpatruje się takie wydarzenia jednostkowe, jak cierpienie i masowa zagłada, które dotknęły naród żydowski, wówczas zło jest traktowane jako fakt niemal empiryczny, zatem usprawiedliwienia poszukuje się w świecie, wynajdując takie wydarzenia, które mają szansę przemówić w obronie tezy o panowaniu Boga nad historią. (2) Natomiast w przypadku zła rozumianego ogólnie, jako „fakt metafizyczny”, wyjaśnienia szukamy najczęściej poza światem, przez odwołanie do transcendencji. (3) Z kolei zło, które mnie ośobiście dotyka w ten sposób, że nie mogę się na nie zgodzić, zło siejące

⁹ F. Dostojewski, dz. cyt., s. 266.

spustoszenie w racjonalnej wizji świata jest niewątpliwie pewnym „faktem etycznym”: osobistym przekonaniem, że jest tak, jak być powinno. Odpowiedzi poszukuje się znowu poza światem, ale niejako w nicości, bo nie można mówić o wsparciu w życiowych trudach czy ostatecznym usprawiedliwieniu wszechświata, gdy Stwórcę postrzega się jako nieobecnego czy pozbawionego mocy.

Warto zastanowić się: czy to nicościujące doświadczenie niedoskonałości świata prowadzi do prawdziwych wniosków? Może tak naprawdę wszystko, co się dzieje, jest dokładnie takie, jak być powinno, tylko człowiek nie potrafi tego dostrzec. Do pewnego momentu wysuwanie podobnych przypuszczeń jest całkowicie naturalne. Wtedy umieszcza się zło, z pozoru niewytłumaczalne, na przykład w horyzoncie metafizycznym: transcendentnej Tajemnicy („cierpię, nie wiem, dlaczego, ale ufam, że ma to jakiś sens”). Jeśli jednak w ogólnym podsumowaniu dobra i zła w świecie na przykład gwałt na siedmiolatce okaże się tym, co stać się musiało, żeby wypełnił się Boski plan wychowawczy wobec narodu żydowskiego (teodycea szczegółowa) albo żeby nasz świat był najlepszym z możliwych (teodycea ogólna), wówczas z perspektywy etycznej może się wydać, że są to wyroki skazujące dla świata i jego Stwórcy. Jeśli opłaca się okazjonalnie dopuścić do zgwałcenia jakiejś siedmiolatki – zgodnie z nieznaną nam, Boską procedurą obliczeń – to chyba trudno nie spytać o sensowność podobnych rachunków, nie wspominając o moralności samego Rachmistrza. Tym samym to, co okazuje się słuszne zarówno na płaszczyźnie pozaświatowej, jak i religijnej, czy też transcendentnej (jest jakiś Wielki Plan, którego nie znamy), na poziomie etycznym wydaje się prowadzić do antyteodycei. Są rzeczy, na które zgodzić się nie chcę i nie mogę. To jest fundamentalne doświadczenie nicości, czyli takiego braku w świecie, którego nie powinno się niczym wypełniać, a które zawiera się w etycznym postulatcie: „obyśmy nigdy nie zapomnieli o tym, co się stało”, „obyśmy nie szukali usprawiedliwienia, obyśmy go nie znaleźli”.

Tak więc demaskacja Bożej niedoskonałości nie ma miejsca, jak mogło się pierwotnie wydawać, przede wszystkim na gruncie teodycei szczegółowej, gdzie zerwane przymierze sprawia problem w ponownym zrozumieniu zamieszkiwanego świata i zamysłu jego Stwórcy. Żydzi, zauważywszy, że Bóg ich opuścił, mogą ostatecznie przejść nad tym faktem do porządku dziennego. Jak głosi *Dayenu*: co by się nie stało, trzeba chwalić Pana!

A nawet uznawszy, że idea władcy historii została ostatecznie skompromitowana, można żyć dalej jako człowiek wiary, uznając prawo za wartość samą w sobie; stwierdzając: „My, ocaleli i potomkowie ocalałych, dochowamy przymierza, bo tak będzie lepiej – choćby nikt wystarczająco mocny, żeby móc od nas tego wymagać, za nim nie stał”. Gdy człowiek ignoruje doświadczenie Bożej nieobecności i wpisuje ją w nieznany Boski Plan, wówczas *Adonai* – nawet jeśli naprawdę nie istnieje – to jest realnie wszechmocny. Ponieważ jednak po „śmierci Boga” nie wiadomo, co znaczyć może człowieczeństwo, stąd rodzi się strach przed wydaniem wyroku: „Bóg nie istnieje”, czyli sądu skazującego Absolut na bezsilność. Odrzucenie Projektanta oznaczałoby przejście przez człowieka całej odpowiedzialności za życie, za to, kim sam się staje; odpowiedzialności także za Holocaust. W innym przypadku, gdy człowiek się buntuje i nie przestrzega prawa, Bóg okazuje się w tym aspekcie (być może dobrowolnie, ale jednak) bezsilny.

By Stwórca stracił wizerunek niewzruszonej opoki, rządzącej światem, nie musimy rozumieć Go jako radykalnie pozbawionego wszelkiej mocy – wystarczy dostrzec, że Jemu również jest ciężko w obliczu radykalnego zła i cierpienia w świecie. Jak pisze rabin Alon Goshen-Gottstein:

[...] wiele trzeba, żeby już nie pytać: „Boże, jak możesz mi pomóc?”, ale „Boże, jak mogę pomóc Tobie?”. [...] och, Boże, cierpisz tak bardzo – co możemy dla Ciebie zrobić? [...] zrobmy wszystko, co tylko się da, aby przynieść ulgę niebiosom, dźwigającym ten wielki ciężar¹⁰.

Jeśli nawet Bóg cierpiący nie stanowi dla człowieka żadnego istotnego oparcia w świecie pogrążonym w bezmiarze okrucieństwa, to niewątpliwie łatwiej Go kochać i czcić w tym wydaniu, niż jako bezdusznego tyrana, kalkulującego zyski i straty, zonglującego życiem niewinnych dzieci, zsyłającego zagładę przez wzgląd na rzekomo większe dobro, o którym nawet jak dotąd nie był w stanie nic przekonywającego powiedzieć. Taką decyzję – o chwaleniu Pana, który okazał się niemocny – podjął, zdaniem najsłynniejszego słoweńskiego filozofa, bohater starotestamentowej Księgi Hioba, stanowiącej pierwszy wielki rozdział między przymierzem a tradycyjnie pojmowaną teodyceą.

¹⁰ A. Goshen-Gottstein, *Bóg a Auschwitz*, [w:] *Perspektywy teologii po Auschwitz*, red. Manfred Deselaers, UNUM, Kraków-Oświęcim-Lublin 2010, s. 43 i 45.

IV

*Jam mały, cóż Ci odpowiem? Rękę przyłożę
do ust. Raz przemówiłem, nie więcej [...]»¹¹*

Hiob

Jak zostało wspomniane, jeśli Stwórca posiada moc sprawczą, ale nie istnieje realnie, człowiek, uświadomiwszy sobie ten Boży „brak”, może postępować dalej tak samo, w zgodzie z Jego Słowem. Taki „władca” funkcjonuje na podobieństwo Lacanowskiego symbolicznego porządku, w który nie musimy wierzyć (ktoś inny może robić to za nas), żeby „wierzyć mu”, czyli pokładać w nim wiarę, a nawet realnie poczuwać się do obowiązku przestrzegania prawa. Skutkiem wejścia w porządek musi być kastracja, utrata części siebie. Paradoks kastracji symbolicznej polega ostatecznie na tym, że tracę coś, czego nie mam; wyrzekam się czegoś, czego mieć nie mogę. Jednakże trzeba coś zgubić, by zyskać, „po drugiej stronie pragnienia regulowanej przez prawo”¹², czyli owo „Nie!”, słowo zamordowanego Ojca, pośmiertnie przywróconego do łask.

Zdaniem Slavoja Žižka, komentatora pism Lacana, a także marksisty i ateisty, gest zanegowania niemocy wielkiego Innego stanowi właśnie Holocaust, rozumiany jako ofiara z narodu żydowskiego. Warte uwagi jest to, że choć człowiek doświadcza niedoskonałości świata każdego dnia swego życia, to niemałego wysiłku wymaga przyjęcie postawy prawdziwie ateistycznej. Ludzie, wbrew wszelkim niepowodzeniom, uznają świat, w którym żyją, za partnera dialogu. Podtrzymywane jest złudzenie Wszechmocnego, z miłości do Niego, aby „uratować ukochanego Innego od hańby”¹³, którą sprowadza nań ułomne stworzenie. Krótko mówiąc, ten miłuje Boga, kto ukrywa Jego słabości, szczególnie gdy doświadcza Bożej bezsilności.

Zarówno Bóg, jak i po Lacanowsku pojmowana kobieta, stanowią konstrukt, który pozwala utrzymać porządek. Oboje wyznaczają pewną inność: Bóg radykalną, kobieta zaś naturalną¹⁴. Mężczyzna, budujący swoją

¹¹ Hi 40, 4-5a.

¹² S. Žižek, *O wierze*, Aletheia, Warszawa 2008, s. 40.

¹³ Tamże, s. 38.

¹⁴ Zob. tamże, s. 331.

tożsamość przez zaprzeczenie tego, co niemęskie, podtrzymuje mit kobiecej realności. Słynne stwierdzenie Lacana, iż kobieta nie istnieje, oznacza, że kobiecość nie jest definiowalna bez męskości – jest jej brakiem, pozorem fallusa, maską. Jak kobieta to *performance*, zza którego wyziera nicość, tak Bóg stanowi prawo, którego nie sposób egzekwować, bo Egzekutor ostatecznie nie istnieje. Stąd Bóg jest jak kobieta także dlatego, że jest słaby.

Unicestwienie kobiety jako matki, żony, siostry to zaprzeczenie przez mężczyznę porządku, który uprzednio sam ustanowił. Tę aberrację najlepiej obrazuje gwałt, jedyny czyn gorszy od zabicia kobiety, na który składa się po równi obnażenie i wykorzystanie jej słabości. Podobnie gorsze od zabicia ojca może być tylko ujawnienie jego niedoskonałości: zerwanie płaszcza z pijanego Noego. Przed popełnieniem zbrodni demaskacji udało się uciec innemu wspomnianemu starotestamentowemu bohaterowi: Hiobowi. Gdy zostają mu kolejno przedstawione cztery wersje teodycei ogólnej, to on je wszystkie, jak wiadomo, ignoruje¹⁵. Nie są mu potrzebne, bo ufa, że Pan jest dobry. Bóg, który układa się z szatanem, który traktuje życie Hioba jak pole eksperymentalne; który odebrał mu zdrowie, bogactwo, przyjaciół i rodzinę – ten Bóg, choćby nie był w stanie przedstawić żadnego usprawiedliwienia swojego postępowania, to i tak jest dobry i należy Go chwalić.

Tak też wspomniany dramat demaskacji odbywa się w pełnym wymiarze dopiero w przypadku tego zła, które doprowadza do bolesnej konfrontacji z nicością. To jest alternatywna teodycea, czyli w zasadzie: „antyteodycea”, sprzeciw wobec usprawiedliwianiu Boga, który może przybrać postać odmowy dialogu z Nim. Jak pisał Wiesel, odwołując się do swoich doświadczeń:

Nic mi nie wystarcza, kiedy myślę o tych wstrząsach, jakie przeszło nasze stulecie. [...] Nic nie uzasadnia Auschwitz. Gdyby sam Bóg podał mi uzasadnienie, myślę, że bym je odrzucił. [...] Królestwo druta kolczastego pozostanie na zawsze ogromnym znakiem zapytania w skali zarówno ludzkości, jak i jej Stwórcy¹⁶.

Podobnie Hiob nie chce szukać sensu swojego cierpienia, a Bóg ostatecznie uznaje, że ta Hiobowa decyzja była słuszna. Tradycyjnie przyjmuje się,

¹⁵ Zob. Hi 4, 1 i n.

¹⁶ Cyt. za: *Perspektywy...*, dz. cyt., s. 53.

że gdy Stwórca przemawia, pełen mocy, to Jego słowa sprawiają, że Hiob przykłada rękę do ust na znak pokornego milczenia. Slavoj Žižek podważa sensowność takiej interpretacji, zapytując: dlaczego Bóg, zamiast kontynuować pełne wyższości milczenie tudzież skupić się na najoczywistszych wytłumaczeniach podsuwanych przez Hiobowych przyjaciół – dlaczego Władca Wszechświata, owrzodzonemu Hiobowi, którego żona wyśmiała i zostawiła, a dzieci zginęły, opowiada: o hipopotamach i krokodylach; o krzewach lotosu, trzcinach, trzęsawiskach; o koziorożcach, zebrawach, bawołach i gazelach, strusiach, jastrzębiach i orłach. Wszystko to niewątpliwie wspaniałe i godne podziwu, ale wyobraźmy sobie, że ktoś dzisiaj próbuje usprawiedliwić zbrodnię Holocaustu, wskazując na wyjątkowość oświecenijskiej fauny i flory. Reakcja na podobieństwo Hiobowej, czyli pokorne milczenie w obliczu przekraczającej ludzki umysł Tajemnicy, byłaby w tej sytuacji co najmniej kuriozalna.

Zdaniem Žižka, Bóg nie próbuje się usprawiedliwić, bo najwyraźniej uznaje, że nie sposób wytłumaczyć podobnych igraszek z cudzym życiem. Stwórca również nie czuje się wszechmocny, bo wówczas mógłby powiedzieć Hiobowi: „mogę wszystko, również krzywdzić bez powodu”. Według słoweńskiego myśliciela, istnieje jedno nasuwające się wyjaśnienie tej reakcji: gdy Bóg, nie będąc w stanie unieść ciężaru swojego czynu, niezdarnie tłumaczy się przed swym poddanym, Hiob, widząc to, ucieka przed popełnieniem zbrodni obnażenia Bożej słabości i z miłości do Niego udaje, że przyjmuje Jego wyjaśnienia. Hiob wie, że Bóg cierpiał jeszcze bardziej od niego, gdy zawiódł swoje stworzenie, dlatego dokonuje symbolicznego aktu przykrycia płaszczem pijanego ojca. Przymknąwszy oczy w obliczu nicości, pozwala Bogu wierzyć, że Jego stworzenie wciąż uznaje Bożą doskonałość.

To jest nowy mit założycielski, zastępujący wariant freudowski. Początkiem, ukrywanym wstydliwie faktem, nie jest już wspomniany akt ojcobójstwa, dokonany na Mojżeszu. A cóż jest gorsze od zabicia ojca? Obnażenie jego słabości. Žižek twierdzi, że judaizm widzi słabość Boga, lecz dobrowolnie ją ukrywa – tak powinno się rozumieć symboliczny gest przykrycia dłonią ust przez Hioba. Tak oto w historii Hiobowej niedoli odnajdujemy wszystkie trzy wymiary zła, wyszczególnione w poprzednim podrozdziale: na poziomie faktów tego świata, Hiobowi wynagrodzone zostały poniesione szkody: utrata dóbr, rodziny, zdrowia. Na płaszczyźnie metafizycznej Hiobowe milczenie można interpretować jako uznanie Bożej tajemnicy, a więc

zło okazuje się wciąż usprawiedliwialne. Dopiero Żiżkowa interpretacja owego zamilknięcia odsyła czytelnika w stronę nicości – Boga „Impotentą”.

Jeśli nawet przyjmiemy, że niekiedy doświadczają się całkowitej Bożej bezsilności, to nie przeszkadza to wierzyć Bogu (pokładać w Nim wiarę). Można to czynić, nie wierząc w Boga – oddawać Mu cześć przez przestrzeganie Bożego prawa, nawet uznając, że owo nigdy nie pociąga za sobą (pozaświatowej) kary czy nagrody. Podobnie ten, kto przyjmie za Lacanem, że „kobieta nie istnieje”, nie musi zaraz przestać kochać swoją żonę – wyciąganie podobnych wniosków byłoby całkowitą niedorzecznością. Także zło nicościujące, niesprowadzalne do zła rozumianego jako problem metafizyczny czy fakt empiryczny – to, które nas osobiście dotyka, a jest nieobejmowalne rozumem – wciąż dopuszcza miłość do tak pojmowanego Boga i zaufanie, nawet wtedy, gdy Stwórca manifestuje przede wszystkim Swoje braki.

V

Jak pisze Kołakowski, „przegląd ludzkich rozmyślań na temat zła byłby tym samym, co przegląd całych dziejów teologii, filozofii, religii i literatury”¹⁷. Ze względu na równoczesny bezmiar twórczości odnoszącej się do problematyki bezsilności Boga w obliczu zła w świecie, niniejsza praca poniekąd w punkcie wyjścia została skazana na przegraną w wyścigu o oryginalność. Co najmniej równie trudno byłoby podjąć się karkołomnego zadania poczynienia przekrojowego i systematycznego przedstawienia tych ujęć.

Cel artykułu był inny. Punkt wyjścia stanowiła teza, że w świecie nie sposób odnaleźć takich faktów, które jednoznacznie rozstrzygałyby o Bożej wszechmocy lub słabości (gdyż przykładowo choć miał miejsce Holokaust, to naród żydowski przetrwał), dlatego wybór, które dane weźmiemy pod uwagę (a przede wszystkim: jak je zinterpretujemy), jest w pewnej mierze dowolny; stąd nie ma nic nieracjonalnego w oddawaniu czci Stwórcy po *Shoah*. Opozycyjny pogląd, przedstawiony w dalszych partiach tekstu, głosił, że istnieją jednak takie doświadczenia, dla których brakuje pozytywnej przeciwwagi. Tych nie ukoji żadna, nawet najwspanialsza koncepcja

¹⁷ L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob...*, dz. cyt.

teodycei. Tak też drugi z braci Karamazow „rezygnuje całkowicie z najwyższej harmonii”, bo tę uznaje za „niewartą nawet łezki zamęconego maleństwa”¹⁸. Słoweński znawca psychoanalizy, Slavoj Žižek, umożliwił dojście do pewnej syntezy powyższych stanowisk: dzieje Bożej niemocy i ludzkiego milczenia pokazują, że przed słabym Bogiem także można tańczyć.

Takie rozumienie *El Sabaoth* pozwala zaakceptować zło i cierpienie w świecie, gdy jako realizowany ściśle wedle Bożych planów okazuje się nie do zniesienia.

THE HISTORY OF GOD'S IMPOTENCE

SUMMARY

In the beginning the article is an attempt to answer the question whether there are conclusive arguments for non-existence of the God's omnipotence. Maybe it is impossible to conclude because that depends on interpretation; e.g. Auschwitz can mean Yahweh abandoned His people or – on the contrary – it was a divine miracle they survived. On the other hand some philosophers argue that the radical evil eliminates freedom of interpretation – e.g. raping children cannot be a creation of a loving and powerful Creator. The study of the opinion of Slovenian thinker Slavoj Žižek leads to a „compromising” conclusion: the history of God's impotence and people's silence prove that an imperfect Creator is one before whom man can either fall to his knees or dance.

KEYWORDS

Holocaust, radical evil, theodicy, Dostojewski F., Žižek S.

¹⁸ F. Dostojewski, dz. cyt., s. 276.